

*Balerdi, Soledad; Cabral, Paz; Macchioli, Lucio;
Maturano Loureiro, Malena; Reitano, Ignacio Martín;
Urtasun, Martín Javier*

¿Nuevas playas para el catolicismo? Reflexiones en torno a la construcción de un "nosotros" schoenstattiano

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

9 y 10 de diciembre de 2010

CITA SUGERIDA:

*Balerdi, S.; Cabral, P.; Macchioli, L.; Maturano Loureiro, M.; Reitano, I.M.; Urtasun, M.J.
(2010) ¿Nuevas playas para el catolicismo? Reflexiones en torno a la construcción de un
"nosotros" schoenstattiano [en línea]. VI Jornadas de Sociología de la UNLP, 9 y 10 de
diciembre de 2010, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5759/ev.5759.pdf*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa J39: La cultura en plural. Consumos, prácticas y valores: la experiencia de la subalternidad en la Argentina contemporánea

Autores: Balerdi, Soledad; Cabral, Paz; Macchioli, Lucio; Maturano, Malena; Reitano, Ignacio; Urtasun, Martín

Pertenencia institucional: FaHCE – UNLP

Correo electrónico: reitanosociologia@gmail.com

Título: ¿Nuevas playas para el catolicismo? Reflexiones en torno a la construcción de un “nosotros” schoenstattiano.

“... a mi papá le gusta definirse más que como católico, como schoenstattiano... a mi también me gusta definirme como schoenstattiano, tiene todo su contenido, ¿no?, toda su tesis.”

Sebastián

Resumen:

En este trabajo se intentará abordar la problemática del proceso de identificación particular que se genera a partir de la participación de un grupo de jóvenes en un movimiento católico: la juventud schoenstattiana. Para este propósito se retomarán algunas de las discusiones teóricas sobre el modo en que las nuevas generaciones desarrollan sentidos de pertenencia. A su vez se indagará sobre el fenómeno del surgimiento de movimientos carismáticos dentro del catolicismo y su relación con las llamadas “nuevas religiosidades”. El cruce de ambos enfoques guiará entonces la reconstrucción del modo en que se experimentan las pertenencias al movimiento, mostrando cómo las diversas apropiaciones dan lugar a lo denominado como una *lucha de clasificaciones*.

Palabras clave: Catolicismo - jóvenes - nuevas religiosidades - procesos de identificación - Schoenstatt.

Introducción:

La presente investigación tuvo su origen en el marco de la cátedra Metodología de la Investigación Social II, de la carrera de Sociología de la UNLP. El trabajo de campo, realizado principalmente en el transcurso de la primera mitad del año 2009, se basó en entrevistas a los miembros de la juventud schoenstattiana, así como de observaciones participantes. Partiendo de esta aproximación se procuró reconstruir ciertos elementos centrales sobre el modo en que ellos experimentan su religiosidad. Experiencia desde la cual, a su vez, se le otorga una particular significación al movimiento, recalando en una tensión con otras apropiaciones que se establecen del mismo. Por lo tanto, algunos de los interrogantes que recorrerán el trabajo son: ¿qué elementos contribuyen al proceso de identificación de los jóvenes miembros de Schoenstatt a partir de su participación en el movimiento? ¿Qué sentido se le concede al movimiento a partir de esta apropiación? ¿De qué modo ésta entra en tensión con otras singulares significaciones? Si bien la investigación fue abordada mediante el análisis de los discursos de los jóvenes durante las entrevistas, intentaremos también dar cuenta del ámbito de las prácticas que estos desarrollan dentro del movimiento. Finalmente, la incorporación del discurso de un actor central en la propia experiencia de los jóvenes permitió relevar una tensión constitutiva del campo de relaciones que supone el movimiento. Es en este sentido, en tanto disputa, que adquiere significación las diferencias entre la visión de los jóvenes y la del padre Horacio.

Algunas revisiones conceptuales

Para llevar acabo este trabajo se parte del análisis de algunos autores enfocados en el estudio de la religión, los cuales señalan la existencia de una tensión entre dos visiones de las ciencias sociales sobre la religión en la modernidad. Según Semán, por un lado se enfatiza el carácter secular de la modernidad y la progresiva “restricción de la incidencia de la religión sobre el conjunto de la vida social”, mientras que por el otro se plantea el carácter limitado de la secularización, señalando las contra-tendencias como la compensación de la secularización que se da en una distribución de la religión en expresiones diversas, que compiten entre sí, lo que a su vez recrea y fortalece carismas individuales que producen nuevos movimientos religiosos (Semán, P., 2007).

En esta discusión, Semán plantea la necesidad de relativizar el concepto de religión. “Debe decirse que la *religión* (...) es un efecto de la modernidad, en la que adquiere

circunscripción y se establece como campo diferente y contenedor de *las religiones*”. (Semán, P., 2007). Algo similar plantea Hugo José Suárez, retomando a Hervieu-Léger, cuando señala que no hay acción humana que no implique una creencia (Suárez, H. J., 2005). Esto rompe con la visión tradicional acerca de cómo entender la religión, que sólo vería a ésta en términos de lo sagrado en contraposición con lo profano, ya que plantea que lo sagrado se expande a ámbitos que no son estrictamente religiosos. Para este autor el concepto de religión es mucho más amplio; es por esto que en la modernidad no puede hablarse de una disminución de la religiosidad sino de un cambio en la forma en que ésta se practica. Si bien este es un debate muy amplio y no es central su desarrollo en nuestro trabajo, nos sirve para relativizar un concepto etnocéntrico de *religión*. Esto nos permite enfocarnos en la construcción de nuevas religiosidades a partir de la perspectiva de los actores, tomando en cuenta los significados y sentidos que ellos le otorgan.

Recortamos nuestro interés sobre el amplio universo de nuevas formas de religiosidad, centrándonos en nuevas reappropriaciones y resignificaciones que se dan en el marco del catolicismo. Para esto retomamos el planteo de Mallimaci y G. Béliveau, según el cual, en el contexto de una modernidad aparentemente secularizada, donde las instituciones tradicionales de la Iglesia católica han ido perdiendo la capacidad de incluir bajo su discurso normativo a un conjunto generalizado de fieles, se manifiesta una pluralidad de formas de adhesión a la Iglesia, que se presentan como alternativas a las estructuras tradicionales (Mallimaci, F.; Giménez Béliveau, V., 2007). Ellos plantean el resquebrajamiento del monopolio católico que se manifiesta en una pérdida de influencia de sus instituciones, pero no implica necesariamente ni la disolución del catolicismo ni la baja de los católicos nominales. Como dicen los autores “las regulaciones institucionales son efectivas sólo para la pequeña porción de fieles que eligen someterse a ellas, pero las instituciones han perdido la capacidad de articular un discurso normativo generalizable a todos aquellos que se definen como fieles de la institución misma, muchos de los cuales establecen sus códigos personales o comunitarios de creencia”. Según los autores, se gesta un proceso de desinstitucionalización producto de la “fragmentación de la identidad católica global sostenida por la Iglesia”. De este modo surgen nuevas comunidades católicas al interior del catolicismo, que “enfatan ciertos rasgos específicos, que generalmente los llevan a cuestionar ciertos principios de la gestión eclesial”. Los miembros de estos grupos, a pesar de criticar a las instituciones tradicionales en función de determinadas

concepciones compartidas, se reivindican como católicos. Pese a que quienes pertenecen a estas comunidades poseen ciertos principios comunes que los llevan a identificarse como grupo, cada uno de ellos resignifica y se reapropia de estas concepciones y prácticas de un modo particular.

En este contexto, es posible replantear las discusiones sobre la construcción identitaria de los jóvenes en la actualidad. Frente a quienes plantean una falta de compromiso en los jóvenes, tanto en el ámbito político como en otros espacios, seguimos a Fernando De Laire quien señala que los jóvenes de hoy en día siguen teniendo compromiso y participación, sólo que las formas de éstos son distintas (De Laire, F., 2001). A través de la participación simultánea en diferentes ámbitos, que no conduce a una fragmentación desarticulada del individuo, los jóvenes desarrollan un proceso de identificación particular. Ellos emprenden una búsqueda de sentido dentro de una multiplicidad de grupos, entre los cuales podríamos ubicar al movimiento de Schoenstatt. En él se puede percibir la construcción de nuevas formas de interpretar el mundo, que sustentan distintos modos de compromiso y participación.

Algunos de estos temas son retomados por la antropóloga Mónica Elizabeth Fora, quien ha realizado investigaciones de campo sobre la juventud y el catolicismo en La Plata (Fora, M. E., 2002). Esta autora plantea, por un lado, que a partir de la secularización la Iglesia ve como necesaria la redefinición de sus estrategias para la inclusión de aquellos sectores que tienden a contraponerse a las prácticas dogmáticas y ortodoxas de esta institución, entre ellos los jóvenes. Por el otro, señala que las prácticas son resignificadas de un modo particular por ellos. Esto nos brinda el marco para tomar la perspectiva del actor: cómo el grupo de jóvenes de Schoenstatt “resocializa sus ideas religiosas”, se reapropia de un espacio con tradiciones y formas de organización propias, y les da un sentido particular a partir de sus vivencias personales y experiencias grupales. De este modo podemos entender a la juventud schoenstattiana como una experiencia particular dentro del amplio abanico de las nuevas religiosidades.

Estos debates, sobre el surgimiento de heterodoxias dentro del catolicismo y sobre la conformación de procesos de identificaciones juveniles, nos sirven para pensar el papel de la religión en este proceso. ¿Qué elementos entran en juego en la construcción de las identificaciones de los jóvenes que participan en un movimiento religioso actualmente? En el caso particular del movimiento de Schoenstatt, los testimonios de los entrevistados y nuestras

observaciones¹ nos permiten ver algunos elementos que contribuyen a generar un compromiso, una participación activa en el movimiento, y así la construcción por parte de los jóvenes de un “nosotros” schoenstattiano. El análisis de sus discursos nos permite introducir una contraposición constitutiva de este “nosotros” entre lo formal, lo dogmático y moralizante atribuido a las experiencias institucionales del catolicismo, frente a la libertad, lo emotivo, los vínculos afectivos y sus experiencias profundas en el movimiento. Estos últimos elementos entrarían en tensión con otro discurso significativo al que tuvimos acceso, el del padre Horacio de la parroquia María Madre Nuestra.

“Nuevas playas” para el catolicismo

Schoenstatt² es un movimiento que se presenta, según algunos de sus integrantes³, como una estructura alternativa a la Iglesia católica tradicional, pretendiendo su renovación. En palabras de Sebastián, “que la transformación en verdad, sea... desde dentro hacia afuera, digamos...”. Es decir que a partir de la pertenencia a la Iglesia católica se pretende una modificación de algunos de sus elementos, remarcando el carácter reformista del movimiento. Por esto interpretamos a Schoenstatt como una de las comunidades católicas alternativas que manifiesta la diversidad del campo religioso. Esto se experimenta como una tensión: “...Todo lo que implica decir que soy del movimiento, que es (...) la tensión entre pertenecer y no pertenecer a la Iglesia, esa tensión de somos pero queremos ser otra cosa” (Sebastián). Esta tensión se expresa en la relación del movimiento con la jerarquía eclesiástica, ya que si bien los curas formados en Schoenstatt no responden a la autoridad del obispo, en el movimiento participan también padres de formación diocesana que, como Horacio, forman parte de la estructura

¹ Esta investigación se basa en observaciones participantes en las misas tanto en la parroquia como en el santuario de Schoenstatt, así como en entrevistas con miembros de la juventud schoenstattiana y con el padre Horacio.

² Schoenstatt es un movimiento católico fundado en 1914 en Alemania por el padre José Kentenich, de alcance mundial. Localmente está dividido, de modo general, en distintas ramas: religiosos (curas y hermanas), padres, madres, matrimonios, jóvenes y niños. A su vez, las ramas de niños y jóvenes se dividen en dos: femenina y masculina. El movimiento se organiza en consejos, a los que asisten los representantes de cada rama, quienes programan el calendario de actividades para ese año. Simultáneamente, cada rama se subdivide en “grupos de vida”, de 6 ó 7 personas aproximadamente que se reúnen semanalmente y funcionan como “pequeñas comunidades” coordinados por un dirigente o coordinador/a.

³ Nos basamos en entrevistas realizadas a tres miembros de la juventud schoenstattiana: Carolina, Sebastián y Juliana, de entre 20 y 23 años, estudiantes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

parroquial. Los jóvenes entrevistados señalan la importancia de esta independencia en tanto les brinda libertad para tratar “un montón de temas”. A su vez expresan esta tensión como algo central en el modo de entender su participación en la Iglesia, fundamentándola en un particular modo de sentir la religión por oposición a las propuestas del resto del catolicismo. “Nueva Iglesia, nuevas playas”, una de las frases de Schoenstatt, quiere decir la vocación por cambiar el catolicismo desde adentro, conducirlo hacia nuevos horizontes. Pero esta transformación “desde dentro hacia afuera” no sólo se refiere a lo institucional, sino también a lo personal. Esto es interpretado como un proceso donde lo fundamental es un cambio interior, que lleve a un nuevo modo de vincularse con lo externo.

¿Qué es lo que se pretende modificar? Entre otros elementos pudimos distinguir tres ejes centrales en la propuesta de renovación de Schoenstatt: la *pedagogía de la libertad*⁴, el énfasis en lo cotidiano relacionado con el *Dios de la vida* y con lo *mariano*⁵, y por último el carácter *apostólico*⁶ del movimiento. Cabe señalar que esta distinción analítica no va en desmedro de que estos ejes se crucen en los discursos nativos.

Los jóvenes entrevistados pertenecientes al movimiento, reivindican la *pedagogía* de la libertad del padre Kentenich, su fundador. Esta *pedagogía* es vista por ellos, como diferente a la de las propuestas institucionales en las que se han visto involucrados, tanto en la catequesis del colegio, como en algunas experiencias parroquiales. De este modo, se contrapone la propuesta schoenstattiana de una educación que impulse la libertad e integridad del hombre y que busque la *originalidad* en la formación de la persona, frente a la *pedagogía* más *moralizante* de la estructura tradicional de la Iglesia católica, que impone un modo de ser y normas a seguir, que homogeneiza. Según Sebastián el vínculo con Dios no está ligado a las normas, sino a la libertad, ya que “lo que Dios está buscando no es oprimirte”, sino que “en tu vinculación con él se juega tu libertad, tu posibilidad de ser lo más vos posible”.

Dos de los entrevistados, Sebastián y Carolina, coinciden en criticar la catequesis que recibieron en su colegio secundario, el Pío XII. Sebastián lo expresa así: “los colegios católicos

⁴ A partir de aquí, las categorías nativas aparecerán en *cursiva*, mientras que las citas textuales irán “entre comillas”.

⁵ Vinculado a la centralidad de la “Matter”, la Virgen María.

⁶ Aquí no consideraremos la definición del diccionario, que hace referencia a la vinculación con los apóstoles, sino el sentido que le dan los miembros de Schoenstatt.

más que ayudarte a tener fe, te la sacan, te la exprimen”. Enfatiza en la diferencia entre la catequesis *moralizante* del colegio y la educación brindada por Schoenstatt: “...mi colegio yo menos Schoenstatt que la mierda, al contrario, veo más lo moralizante que lo schoenstattiano”. Así también Carolina critica la *pedagogía* recibida en la institución: “Es bastante anti-pedagógica para mí su propuesta de cómo vivir la religión, o vivirla a través de la institución es algo re frío”. De este modo, los entrevistados critican una educación más ligada a lo institucional, a lo formal, distinta a la que encuentran en Schoenstatt. Lo pedagógico y schoenstattiano se introducen como opuestos a lo *moralizante* y a la educación institucional, conformando un sistema de categorías a partir del cual ellos interpretan sus trayectorias personales en la religión católica.

Otro aspecto que destacan del movimiento es la visión de un *Dios de la vida*, es decir, un Dios ligado a la cotidianidad del hombre, vinculado a él en su vida diaria, que integre las distintas esferas de su vida, en oposición a un Dios atemporal, externo al hombre. A su vez se apela a una fuerte vinculación con María, que más que una Virgen “piadosa” es rescatada en la figura de una “Matter” educadora. La “alianza con María” manifiesta también una fuerte vinculación cotidiana, que se expresa en el uso de medallas como distintivos. Según Sebastián, el movimiento sostiene que la vida religiosa está vinculada al sentido cotidiano, no de un modo mecánico, sino en articulación con la vida práctica, la vida estudiantil, la vida familiar, etc. Para el entrevistado, este vínculo con Dios en la vida cotidiana se halla ligado a la búsqueda de la libertad y la integridad del hombre, ya que para él Dios “es un punto de libertad y no un punto de coerción”. Siguiendo esta idea, Juliana afirma que el movimiento no le impone al individuo la religión, sino que cada uno desde su individualidad y desde sus necesidades va a la búsqueda de lo religioso. En esto se juega la posibilidad de libertad del hombre.

Los jóvenes, siguiendo la idea de un *Dios de la vida*, destacan la relación de la religión con lo cotidiano, lo vital, lo real, por oposición a las normas y teorías abstraídas de la realidad concreta. En este sentido, Juliana insiste en que lo que “te llega” del movimiento es ver que no te hablan de “principios morales”, “reglas”, “teorías”, ni de “cosas de libros”, sino de “cosas vitales”, palpables, “que te tocan en lo real”. Así también se resalta la importancia de lo emotivo en la profundidad de ciertas experiencias vividas dentro del movimiento, y en los vínculos personales establecidos allí. Juliana nos confiesa: “hay algo que a mí me llamó mucho la atención, que son las amistades que yo encontré ahí... que eran muy profundas, porque tenías

algo muy profundo también... un vínculo, como una experiencia muy grossa (...) eran amistades distintas que no encontrabas en otro lado”.

El tercer eje señalado hace referencia a la vocación de servicio hacia la sociedad. Esta característica es mencionada como el carácter *apostólico* y se relaciona con la *misión* que tiene el movimiento para sus miembros. La *misión* quiere decir tanto la vocación de renovación de la Iglesia, vinculada con la figura de María, como una serie de prácticas concretas ligadas a “la experiencia de darse, entregarse” al otro (Juliana). Como dice Carolina, “todas hacemos alguna actividad social y no es casualidad, es porque está esa necesidad de ofrecer esas cosas a la sociedad”. El servicio implica la búsqueda de un cambio social, que parte desde la transformación de las propias actitudes. Detrás de esto está el compromiso con la necesidad de predicar con el ejemplo, antes que dedicarse a una evangelización formal. Ser católico no debe quedar sólo en las palabras, su accionar no debe ser un mero “bajar línea”. Por ejemplo, una de las actividades que realizan es la “Navidad solidaria”, en la cual acompañan a personas que estén solas, en la calle o trabajando, en la noche de Navidad. La idea de esta actividad no es sólo evangelizar, sino compartir un mate, una charla, un momento con estas personas (Juliana).

Esta vocación apostólica se podría interpretar como relacionada con otra actividad concreta externa al movimiento, que es la de la ONG Patria Nueva. Si bien los jóvenes entrevistados, que participan en ambos espacios, plantean que la conexión se establece sólo en términos de su fundación, es decir, en que algunos miembros de Schoenstatt hayan creado a Patria Nueva, es posible extender esta vinculación al ámbito ideológico. De este modo, podemos entender que los jóvenes de Schoenstatt canalizan el aspecto del servicio hacia la sociedad en una actividad concreta: Patria Nueva. “Patria empezó del mismo grupo de Schoenstatt (...) en las misiones se empezó a buscar de qué forma se podía transmitir un mensaje, como que ya no pegaba tanto evangelizar... o transmitir a Dios hablando de Dios, se veía que la sociedad necesitaba otras cosas (...) se quería poner más el énfasis todavía en hacer nosotros el cambio, construir realmente, activamente el cambio.” (Juliana). Ante la intención de transmitir la necesidad de un cambio en la sociedad, inquietud que los movilizaba, se plantearon que no lo harían escudándose detrás de un movimiento religioso, ya que para llegar a más personas debían buscar puntos en común, razón por la cual, Patria Nueva pasó a ser un grupo ecuménico. No obstante, en sus fundadores, el sentido o el “por qué más profundo” de participar en esta actividad estaba dado por su pertenencia a Schoenstatt.

Un “nosotros” schoenstattiano

El proceso de conformación de identificaciones de los miembros de Schoenstatt que reconstruimos a partir de los tres ejes mencionados, se relaciona fuertemente con la participación activa dentro del grupo y las experiencias y emociones que surgen a partir de ella. En relación con esto, seguimos a Mónica Elizabeth Fora cuando plantea que lo “afectivo-emotivo” y lo “comunitario” cobran gran importancia en la participación concreta de los jóvenes en el grupo católico, a partir de la cual reformulan el sentido que le otorgan a su experiencia religiosa. Esta importancia se puede ver en las experiencias grupales desarrolladas en Schoenstatt, en actividades como campamentos y retiros. Además es especialmente significativa la centralidad de los denominados “grupos de vida” en que se organizan sus diferentes ramas. Son grupos reducidos en los que se da un nivel de confianza e intimidad que no se generaría en otros espacios menos íntimos. Como dice la autora “toda pertenencia conlleva un compromiso con el grupo y las creencias que sustenta, el cual se va gestando mediante la participación prolongada y activa en el grupo” (Fora, M. E., 2002). A su vez, esta participación conduce al establecimiento de vínculos y redes solidarias entre sus miembros. Como decía Juliana respecto de las amistades, podemos pensar que las experiencias, los fuertes vínculos y lazos de amistad y solidaridad que se dan entre los miembros de Schoenstatt, contribuyen a constituir un sentimiento de pertenencia dentro del movimiento.

Este sentido de pertenencia implica un compromiso con ciertos principios comunes compartidos por todos los jóvenes. La *pedagogía de la libertad*, el énfasis en lo cotidiano relacionado con el *Dios de la vida* y con lo *mariano*, y el carácter *apostólico* del movimiento, contribuyen a la conformación de un “nosotros” que se establece por oposición a un “otros”. Según los jóvenes entrevistados, en el caso específico de Schoenstatt ese “otro” haría referencia a ciertos rasgos de las estructuras tradicionales de la Iglesia, pero también en un sentido general, a la cambiante sociedad actual concebida como una “vorágine” (Carolina). En esta se imponen valores como el individualismo egoísta, el consumismo y racionalidad extrema. A estas características se le opone la “sana individualidad”, consistente en la “formación de personalidades fuertes” (Juliana). Estas serían capaces de un crecimiento espiritual interior en contacto con los otros que genere un compromiso consciente. La idea de una elección consciente contra la imposición mecánica está presente en las distinciones frente a ambos “otros”. Juliana

nos ejemplifica cómo opera esta oposición relatándonos la situación que vivió su hermana como catequista. Ella se oponía a que una nena de segundo grado tome la comunión a pesar de la insistencia de su madre. El rechazo, que se basaba en la suposición de que la nena “no va a entender nada”, llegó al punto en que la hermana de Juliana se negó a ser “cómplice” del pedido de la madre. La idea que está de fondo es la importancia de la capacidad de una elección consciente por sobre coleccionar sacramentos.

Este particular sentido dado a la religión, sin embargo, no es homogéneo e idéntico en cada uno de los jóvenes. Esto se vio expresado en que los entrevistados usaron estrategias diversas, e incluso términos muy distintos para explicarnos el sentido subjetivo que le dan a Schoenstatt. Algunos otorgaron más importancia a las experiencias personales vividas dentro del movimiento, otros pusieron énfasis en las diferencias con las estructuras tradicionales de la Iglesia católica, o en la centralidad del fundador para comprender a Schoenstatt. Esto da cuenta de que existe una heterogeneidad dentro del grupo, a partir de la que cada uno de sus miembros se reapropia y significa de modo particular diferentes elementos del movimiento. En esto también juega un papel importante las relaciones que entablamos, los vínculos personales previos, y los roles que fuimos asumiendo durante las entrevistas.

Relativizando la nueva orilla

Sin embargo, en el discurso de los jóvenes, las diferencias entre lo schoenstattiano y lo tradicional no deja de tener ambigüedades. La tensión entre pertenecer y no pertenecer a la Iglesia conduce a marcar un límite difuso y en muchos casos, difícil de conceptualizar durante las entrevistas. Esto se expresaba en las dudas y rodeos, e incluso en una incomodidad ante nuestra insistencia en abordar el tema. Resulta interesante cómo en estos momentos apelaban a los *límites de la racionalidad* para comprender sus experiencias en el movimiento, señalando la importancia de las vivencias en el plano de lo emotivo. Si la razón no lo puede conceptualizar es también porque, retomando la idea de un cambio “desde dentro hacia afuera”, la diferencia se hace visible sólo a partir de la participación concreta y cotidiana en el movimiento. Esto mismo toma un cariz defensivo ante posibles críticas externas en el discurso de Sebastián: “si chivaste la camiseta con el tipo, te permito que hables, sino, todo lo que me podés llegar a decir es un constructo intelectual, digamos, y me parece genial, pero me calienta muy poco (...) estar dentro de algo, o haber compartido con alguien, te da otro fundamento de la cuestión”. Pero la

limitación de la razón no sólo es un modo de atajar posibles cuestionamientos, sino que también es una forma de entender la necesidad de la espiritualidad en el mundo moderno como factor que satisface aquello que la razón no puede explicar. La fe complementa a la razón; Sebastián refiriéndose a la racionalidad como búsqueda de verdades intelectuales dice: "...mi vinculación con Dios [me permite] saber descansar en algunas cosas (...) me libera en cuanto a posibilidades de saber distinguir y que eso no es lo que me arregla la vida...". Los entrevistados señalan que al extenderse la razón a ámbitos que le son ajenos se vuelve un obstáculo para la religiosidad. Refiriéndose a una crisis del catolicismo, Carolina afirma: "...estamos en una época así de demasiada racionalidad y que todo se da por lo racional, individualista, cero interés por la otra persona que tenemos al lado y qué le pasa, entonces eso también para mí influencia".

Podemos percibir lo difuso del límite en el hecho de que ser schoenstattiano no excluye participar de los ritos tradicionales. En esto es central el aspecto institucional, en la medida en que la Iglesia católica está dividida, por un lado, en una estructura jerárquica basada en diócesis de arraigo local y, por el otro, en una serie de movimientos o *carismas*⁷ de alcance mundial. Esta división supone una asignación de competencias en la que las misas de Schoenstatt no deberían superponerse con las misas dominicales de las parroquias⁸. Así, si bien los jóvenes que entrevistamos participan de misas tradicionales, ponen en juego su "nosotros" schoenstattiano en la elección de las parroquias. Este es el caso de Juliana, que sostiene la importancia de identificarse ideológicamente con el cura, señalando por ejemplo, la relevancia de que tenga una "mirada social".

La presencia de ciertos rasgos schoenstattianos se podría percibir incluso en el modo en que se reinterpretan elementos del ritual dominical. Esto pudimos apreciarlo en una de las misas presenciadas en la parroquia, en la que estaba presente uno de los entrevistados, Sebastián. Basándonos en nuestras repetidas observaciones, notamos que lo usual en el rito dominical es que se alternen momentos en que los fieles deben pararse, sentarse y arrodillarse y que en general, todos siguen estas pautas de modo uniforme, de modo casi mecánico. Sin embargo, en algunos casos es posible notar prácticas individuales que difieren, y podrían ser interpretadas

⁷ Los carismas son movimientos religiosos que surgen a partir de un líder o grupo fundador, que se apoyan en una estructura organizacional y que se articulan con mayor o menor independencia de la Iglesia católica.

⁸ Las "misas de juventud" se realizan en el *santuario* un sábado al mes, mientras que las principales misas parroquiales se realizan todos los domingos del mes.

como resistencias a esta uniformidad. En la ocasión mencionada, Sebastián permaneció arrodillado, a pesar de que el resto se pusiera de pie en concordancia con lo establecido por el rito. Podemos interpretar esta actitud en relación con la importancia que le da el movimiento a la elección consciente, fruto de una reflexión libre, por oposición a lo formal.

Horacio, otra voz en escena

El modo en que los jóvenes entrevistados se identifican con Schoenstatt, adquiere especial significación en la medida en que podemos plantearlo en tensión con otros discursos, como es el del padre Horacio. Analizar su discurso nos resulta interesante en la medida en que presenta otra perspectiva de la participación de los jóvenes en la Iglesia y del movimiento de Schoenstatt en particular. Esto podría entenderse a partir de las diferencias de edad, así como de su posición jerárquica en la institución y de su particular formación. Horacio perteneció al movimiento de Schoenstatt durante su juventud, pero optó por la formación diocesana a la hora de realizar el seminario. No obstante, sigue manteniendo la vinculación con el movimiento, lo que se manifiesta en su posición como asesor de la rama femenina a nivel nacional, y como miembro de la federación de los padres de Schoenstatt⁹.

Horacio interpreta a Schoenstatt como un movimiento eclesial, que junto con otros carismas forma parte de la Iglesia católica. Sin embargo, se opone a la concepción planteada por los jóvenes schoenstattianos entrevistados, según la cual el movimiento se posiciona de modo crítico frente a ciertos elementos de la estructura de la Iglesia tradicional. Horacio considera que no debería caerse en un falso antagonismo entre *carisma* e *institución* sino que en realidad de lo que se trata es más bien de una *tensión* entre ambas. Una tensión que no destruye, sino que *conduce, enriquece*. Él ve a Schoenstatt como una nueva comunidad que surge al interior del catolicismo y que enfatiza ciertos rasgos particulares del mismo pero siempre siguiendo un lineamiento católico. Tomando sus palabras, los movimientos plantean “acentuaciones distintas, pero principios no, porque todos están contruidos sobre una única unidad”, esta unidad sería el contenido de un mensaje único de la Iglesia católica, aún cuando cada uno de sus *carismas* tenga enfoques y estrategias particulares.

⁹ La rama de padres de Schoenstatt se compone tanto de padres formados en el Instituto de Schoenstatt, como de curas diocesanos, que por afinidad se acercan al movimiento, formando éstos últimos parte de la Federación de los Padres de Schoenstatt.

Esto lleva a Horacio a plantear la idea de una “unidad en la pluriformidad” del catolicismo. Dentro de esta pluriformidad existe una distinción entre la estructura diocesana y los diferentes carismas. La primera refiere a una división en jurisdicciones de la Iglesia a partir de las diferentes localidades que tiene un carácter más rígido y estático. Mientras, la segunda trasciende la realidad local, y constituye el elemento más dinámico y vivo. Horacio nos comenta: “el movimiento excede a algo más institucional que por ahí es más rígido, más concreto, más local, digamos ¿no? y el movimiento tiene esta riqueza”. De esta forma, la dimensión local se ve enriquecida por la dinámica de los “carismas, que van y vienen”.

Horacio ve en esta diversidad la necesidad de que en sus misas y prácticas sacerdotales se respete y contenga a los distintos carismas y diversas realidades que puedan presentarse en su comunidad. En esto se juega “la identidad del sacerdote diocesano (...) que es plural, o sea el sacerdote diocesano es el sacerdote que se caracteriza de ser para todos y de poder animar a cada uno en el carisma propio” (Horacio). Por esta razón, pese a su orientación, sus misas y discursos no presentan particularmente este carácter schoenstattiano. “Estoy en contra de pensar por ejemplo si sos de schoenstatt entonces tu parroquia sería toda schoenstattiana...”. Sin embargo, su capacidad de poder “despertar a cada uno en lo que cada uno tiene de característico” está ligada a su vivencia en el movimiento. A su vez remarca que es lógico que se deslicen en sus actividades sacerdotales elementos provenientes de su formación en un *carisma*.

Schoenstatt: un botín en disputa

Todos estos aspectos que distinguen a Horacio contribuyen a evidenciar una tensión entre su discurso y el de los jóvenes schoenstattianos entrevistados, a la hora de definir a Schoenstatt. Podemos distinguir dos elementos centrales en esta tensión a partir de nuestra reconstrucción del proceso de identificación schoenstattiano. Para ello retomamos la idea de que el “nosotros” schoenstattiano construye su alteridad en dos planos: el “otros” hace referencia, por un lado, a la estructura tradicional de la Iglesia católica, y por el otro, a ciertos rasgos de la sociedad actual. De esto se desprende que para los jóvenes schoenstattianos la intención del movimiento sea una renovación de la Iglesia y una transformación social. Estos dos elementos adquieren una significación distinta en el discurso de Horacio. Por un lado, él interpreta al movimiento como una más de las estrategias del catolicismo para transmitir una misma verdad, es decir, que resalta la unidad por sobre la diferencia e interpreta a la diversidad como una riqueza del catolicismo.

En cuanto al segundo elemento el padre sostiene que la vocación de transformación de la sociedad no es algo exclusivo del movimiento sino que es parte de una misión común de toda la Iglesia. Esta misión de transformación ya está, según Horacio, en la figura misma de Jesús como fundamento del catolicismo. El padre evidencia esta idea con la siguiente frase: “...el primero que quiere provocar un mundo nuevo es Jesús, con la propuesta del reino. De un reino que no es solamente al final de los tiempos, sino que el reino comienza aquí y ahora”.

La tensión entre diferentes modos de conceptualizar al movimiento se traduce en distintas maneras de entender las prácticas sacerdotales en las parroquias. Entre ellas es central el rito dominical. Los diferentes entrevistados conciben la misa de los domingos de modos distintos. Por un lado, para Horacio la misa es un momento de reflexión compartido por todos los miembros de la comunidad en el que los distintos *carismas* se articulan entre sí. Esto es coherente con el rol ocupado por Horacio en la estructura de la Iglesia, en tanto que ser un sacerdote diocesano conlleva la capacidad de poder fomentar la fe en cada uno de sus fieles por más diversos que sean. Por otro lado, el rol que ocupan los jóvenes entrevistados, en tanto fieles que participan tanto en la misa como en otros espacios de actividad religiosa, los lleva a significar este rito de forma distinta. Para ellos la misa es algo simbólico con lo que deben poder identificarse. Tanto el discurso del cura, como el público que asiste, e incluso el espacio en el que se da el ritual, son aspectos a considerar a la hora de elegir dónde ir a misa. Ahora bien, esto significa que ellos consideran importante la activa elección de una parroquia según criterios de afinidad ideológica, tensionando la idea de una unidad de los *carismas* en el rito dominical.

Esta oposición mencionada se puede evidenciar concretamente en los testimonios de los entrevistados y en las observaciones hechas en la parroquia María Madre Nuestra, sobre las prácticas que, de forma general, allí se desarrollan. En este punto se enmarca la tensión entre ambos discursos en el plano de las relaciones personales entre nuestros entrevistados. Podemos ver por un lado cómo Horacio interpreta esta tensión en su reacción durante una entrevista al plantearle las posturas críticas que habían adoptado el resto de los jóvenes entrevistados. En dicha situación él opina que a la hora de hablar sobre Schoenstatt, era su “espíritu juvenil” lo que los llevaba a caer en un “falso antagonismo” entre *carisma* e *institución*. También señala que esta confusión de entender a Schoenstatt como una renovación de la Iglesia puede ser producto de una lectura rápida o superficial del nuevo testamento. Por otra parte una de las entrevistadas conoce a Horacio tanto de las misas como por haber asistido al colegio católico Pío XII que

forma parte de la parroquia. Ella manifiesta su disconformidad diciendo: “No me identifico mucho con la misa que da el padre Horacio (...) cómo te baja línea el tipo es importante igual, entonces a veces me siento tan poco identificada con ciertas cosas, ¿entendés? como que es inevitable”. En cuanto al papel de Horacio en el colegio, Carolina critica su falencia en la tarea “más humana” que él debería cumplir y le reprocha que “su presencia en el colegio era medio invisible”. Otro entrevistado con una trayectoria parecida, sin referirse concretamente al padre, compartía su crítica hacia el Pío XII en tanto se utilizaba una pedagogía dogmática. Refiriéndose a los contenidos religiosos que se dan en el colegio, Sebastián nos dice: “...no se si es una materia a evaluar, o sea, así como está planteado... los contenidos que te dan” y remata “¿qué me calientan lo que son los ángeles?”. Por otro lado, al referirse a las misas de Horacio, aun cuando participa en ellas, expresa su preferencia por el *santuario* de Schoenstatt y señala que la vinculación de la parroquia con el obispo es un punto con el que no es muy afín. A partir de estos testimonios podemos reconocer que existe una disputa en torno a la definición legítima del movimiento schoenstattiano, que enfrenta al discurso de los jóvenes con el del padre Horacio.

Consideraciones finales

El movimiento de Schoenstatt se estructura por ramas que conforman diversas realidades a partir de las cuales éste es resignificado de distintas maneras. Desde la participación activa dentro del movimiento, los jóvenes desarrollan un determinado proceso de identificaciones basado en una comunidad de principios y reforzado a partir de las experiencias profundas y los vínculos afectivos establecidos allí. A partir de este proceso se significa a Schoenstatt como un movimiento que pretende, por un lado, la renovación de ciertos elementos de la Iglesia católica y, por el otro, la transformación de ciertos aspectos de la sociedad actual.

Desde otra realidad dentro del movimiento, el discurso de Horacio resignifica a Schoenstatt de forma distinta, por lo cual su perspectiva entra en tensión con la visión de los jóvenes. Por una parte, considera que Schoenstatt no se posiciona críticamente frente a la Iglesia, sino que forma parte de la misma y que la complementa. Por otra parte, sostiene que la misión de transformación social no es algo propio de Schoenstatt sino que es un postulado de toda la Iglesia católica.

Esta tensión entre maneras distintas de interpretar a Schoenstatt expresa una lucha por imponer clasificaciones. Lucha que se da entre actores que ocupan posiciones distintas dentro del

movimiento, a partir de las cuales le otorgan significados diferentes al mismo. Desde ambos lados, se trasluce una pretensión de validez que identifica al discurso propio como el verdadero, frente a los otros.

Bibliografía consultada:

- Mallimaci, F.; Giménez Béliveau, “Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político” 2007.
- Semán, P. “Religión” en Etnografías Contemporáneas N° 3, 2007.
- Fora, M. E., “La parroquia como escenario social. Expresión de demandas y formas de implementación de servicios religiosos y seculares. El caso de la parroquia San Cayetano de La Plata”. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=1302825> (Revista) ISSN 0214-7564, 2002
- Fora, M. E., “Adolescentes y Catolicismo: los grupos juveniles en la ciudad de La Plata. Aproximación al estudio de la identidad religiosa”, http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/monica_fora.htm
- Fora, M. E., “¿Nuevos usos en el catolicismo en el catolicismo tradicional? La celebración del Pentecostés en la Parroquia de San Cayetano de la ciudad de La Plata”. II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires, 2002.
- Suárez, H. J., “Religión y modernidad. A propósito de *La religion pour mémoire*, de Danièle Hervieu-Léger” Desacatos, núm. 18, mayo-agosto 2005.
- De Laire, F. “¿Identidad juvenil? La insoportable levedad del ser: aportes para renovar el marco teórico de los estudios sobre juventud” <http://www.revistamad.uchile.cl/04/paper02.htm> 2001.
- Jiménez Medina, L. A. “El movimiento y el santuario de Schoenstatt. Una nueva oferta religiosa al interior del catolicismo mexicano. Algunas pistas para su estudio” <http://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=2150780>
- De la Torre, R., “El Campo Religioso, una Herramienta de Duda Radical para Combatir la Creencia Radical”. <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>

- Frigerio, A., “¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?: Aplicando teorías de la elección racional a dominios “irracionales”.
http://www.naya.com.ar/congreso2002/ponencias/alejandro_frigerio.htm.